内在超越:一个双重错会的标识性概念

李　涛
(中国社会科学院大学　哲学院, 北京 102488)

摘　要: 牟宗三借助西方哲学概念,建立内在超越的道德本体,“内在超越”成了中西哲学会通中一个标识性概念。牟宗三借用康德的内在与超越、现象与本体二分、实践理性优先等思想,试图建立反映中国文化生命的道德的形而上学,但也是对康德的内在无超越性、上帝保证德福一致的错会。牟宗三试图以无限智心为本体,则又借用了古希腊的智思神、成全活动来建立“即存有即活动”的实践本体论,但也是对古希腊的智思神导致沉思理性优先、成全活动不会创造的错会。从古希腊宇宙内的智思神、中世纪宇宙外的人格神、现代内在无超越性的西方超越思想史来看,牟宗三的内在超越概念,在古希腊和中世纪的超越者意义上都是不能成立的,相对现代性在表象世界内部寻求超验基础也有所偏离。牟宗三在中西会通中,既想要古希腊的非人格性的智思本体,又想要中世纪的实践本体论,还想要开出现代性的民主与科学,会通目标太多,既显示了思想的宏大,也不可避免存在错会和矛盾。

关键词: 牟宗三;内在超越;本体;无限智心;即存有即活动
中图分类号:B261　**文献标识码:**A　**文章编号:**1000-5919(2025)04-0035-14

内在超越,是近几十年来中国哲学中最流行的概念之一,甚至可以说,内在超越是中西哲学会通中最具标识性的概念。作为中西会通概念的内在超越,可以说主要是由牟宗三做出的,并一以贯之地推广使用。那么,这个概念究竟吸收了西方哲学的哪些概念,又与中国哲学的哪些概念相会通? 再者,这个会通的概念是否成立,是否能够准确地反映中国哲学的精神?

关于后一问题的回答,就必然包含对前一问题的界定,内在超越这个概念能否成立、能否准确反映中国哲学的精神,就取决于其吸收的西方哲学概念是否与中国哲学原有概念相契合。对内在超越这个概念能否成立的回答,必然出现不能成立和能成立的两种回答。如果说内在超越这个概念不能成立,那么其理由何在,是内在有问题还是超越有问题? 如果说内在超越这个概念能成立,那么它是否足够完善,是否需要其他类型的超越?

关于内在超越不能成立的观点,既有西哲学界的观点,如冯耀明、张汝伦等,也有中哲学界的观点,如郝大为、安乐哲、任剑涛等。他们否定这个概念的理由也各不相同,有从两个概念相互矛盾的角度,也有从牟宗三说的本体(如天道)不是超越的或不是内在的角度。

第一种否定观点来自张汝伦,他认为这个概念是讲不通的、自相矛盾的。“‘内在超越’论不但根本误用了‘超越’这个西方哲学的基本概念, 而且本身也根本讲不通。”①这个观点认为内在的东西与超越的东西在逻辑上是矛盾的:一个东西是人内在的,就不能是超越的了;一个东西是超越的,就与内在的东西是不同的。“首先,我们可以问,当天道贯注于人身而为人之性时,如何又能说它‘高高在上’? 如何还‘有超越的意义’? 其次,按照牟氏,人之性是贯注于人身的天道,而人之性就是‘创造性本身’,那么

收稿日期:2025-01-18
作者简介:李涛,中国社会科学院大学哲学院副教授。
基金项目:北京社科基金青年学术带头人项目“亚里士多德的美德政治学研究”(24DTR015)。

① 张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018 年第 3 期,第 81 页。

天道是否就是‘创造性本身’? 若是,那么说‘性与天道’岂不就是在说‘性与性’?”①牟宗三自己也意识到了这一点,“另一方面又是内在的(Immanent 与 Transcendent 是相反字)”。② 牟宗三的回答可能是说这个矛盾在康德那里存在,在他这里可能未必存在。

第二种否定观点来自郝大为、安乐哲。他们明确反对牟宗三将内在超越这个概念加在中国哲学头上。“牟宗三显然想把西方人的超越性概念强加在早期中国传统之上,这正是我们想否定的。”③他们反对的理由是中国哲学不存在西方哲学的超越概念,中国哲学尤其是孔子的思想完全是内在的。“在孔子思想中,影响最深远的、一以贯之的预设是:不存在任何超越的存在或原则。这是一种强烈的内在论的先决设定。”④完全否认中国哲学有超越概念,似乎是反常识的,那就说明他们使用的超越概念是一种特定含义的,即神是创造世界的超越存在者。“西方传统注重宇宙起源论,认为作为创造者的神独立于它的创造物;而中国传统则相反,通常表现出用自然主义的概念解释存在的强烈兴趣。这就阻止了宇宙生成理论的发展。”⑤如果只有创造了世界的神才是真正的超越者,那么中国哲学的“天”可能确实不是这种意义上的超越者。

第三种否定观点来自冯耀明。他正视牟宗三说超越与内在不矛盾的说法,进一步推出牟宗三使用了这些词语的其他意义。“牟先生既然承认‘内在’与‘超越’是相反字,则对于同一存有项目言,这二种关系当不可能共存。现在牟先生认为‘既超越又内在’并不构成矛盾,可见他这里的‘超越’一定不是‘内在’的相反字,亦即不是西方柏拉图的正统用法,而须另赋新意。”⑥牟宗三使用的超越概念实际上是超验概念(康德著作中通常译作“先验”)。“他在这里无疑已从‘超越实体’的概念不知不觉地滑转为‘超验的概念或原理’的概念了。”同样,牟宗三使用的内在概念实际上只是内化或内具。“对于概念或原理言,我们虽可以心理学地说‘内化’或‘内具’(internalized),却不能存有论地说‘内在’。”⑦冯耀明的结论就是牟宗三的天道既不超越也不内在。“牟先生所建立的‘超越内在’新说,严格言之,既‘不内在’也‘非超越’;对于传统儒学来说,似乎不是一个恰当的理解模式。”⑧

认为内在超越这个概念能成立的观点则主要来自中哲学界,如余英时、汤一介、黄玉顺、赵法生等。虽然肯定这个中西会通的概念对于中国哲学的精神刻画是准确的,但这个概念及其导致的后果是不是好、是否需要补充,不同学者则有不同观点。

第一种肯定观点来自黄玉顺。黄玉顺认为不独中国哲学是内在超越的,西方近代哲学也是内在超越的,内在超越也并非更优越的,这构成了他要批判的关于内在超越的两个教条。“解构关于‘内在超越’的两个教条。本文将阐明的是:‘内在超越’并非中国哲学的独有特征,而是中西哲学共有的普遍特征;‘内在超越’并不是比‘外在超越’更加优越的思想进路,它事实上带来了严重的问题。”⑨他对第一个教条的否定是针对中国哲学的内在超越的独特性。“西方近代以来的哲学主流都是内在超越的。”⑩他对第二个教条的否定是针对中国哲学的内在超越的优越性。“‘内在超越’实质上不可避免地会导致

---

① 张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018 年第 3 期,第 81 页。

② 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 21 页。

③ 郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,蒋弋为、李志林译,南京:江苏人民出版社 1996 年版,第 156 页。

④ 郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,第 5 页。

⑤ 郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,第 157 页。

⑥ 冯耀明:《“超越内在”的迷思:从分析哲学观点看当代新儒学》,香港:中文大学出版社 2003 年版,第 189 页。

⑦ 冯耀明:《“超越内在”的迷思:从分析哲学观点看当代新儒学》,第 190 页。

⑧ 冯耀明:《“超越内在”的迷思:从分析哲学观点看当代新儒学》,第 190—191 页。

⑨ 黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020 年第 2 期,第 70 页。

⑩ 黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020 年第 2 期,第 72 页。

超越价值的丧失;这也就必然导致神圣敬畏感的丧失。”黄玉顺开出的解决之道是回归外在超越。“解决问题的路径绝不能依旧是内在超越的人本主义路线,而应当是回归外在超越。”①

第二种肯定观点来自余英时和汤一介。余英时认为:“中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径……这是走内在超越的路,和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的‘为仁由己’已经指出了这个内在超越的方向,但孟子特提‘心’字,更为具体。”②汤一介也认可中西哲学在内在超越与外在超越上的本质特征差异。“儒家哲学是一种以内在超越为特征的哲学,而不同于基督教哲学。”③余英时希望做一客观的事实判断,而不涉及好坏高低的价值评价。“我无意夸张中、西之异,也不是说中国精神全在内化,西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言,我深信中西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内在超越各有其长短优劣,不能一概而论。”④汤一介则认为如果内在超越的中国哲学能够吸收西方哲学中的外在超越思想,则是更圆满的。“如果以‘内在超越’为特征的中国传统哲学能充分吸收并融合以‘外在超越’为特征的西方思想以及以此为基础的政治法律制度,使中国传统哲学能在一更高的基础上自我完善,也许它才能更好地适应现代社会发展的要求。如果就世界范围看,能否在一更高的层次上考虑建构一哲学体系,它既包含以‘内在超越’的特征的哲学,又包含以‘外在超越’为特征的哲学,使东西哲学与文化得到有机的结合。”⑤

第三种肯定观点来自赵法生。赵法生的观点与汤一介有类似之处,更好的思想应该同时包含内在超越和外在超越,但赵法生进一步主张最好的思想是中道超越。“内外向度的开辟提升了儒家超越精神的层次,重塑了超越形态与结构,是中道信仰形成的关键。”⑥中道超越不只包含内外向度,也包含上下向度和左右向度,是更完满的超越形态。“儒家的超越既非港台新儒家所说的内在超越,也非基督教式的外在超越,而是以孔子为代表的中道超越。中道超越的上下、内外、左右三重向度分别指向天人之际、身心之际和人人之际,在工夫实践中融合为一,以‘极高明而道中庸’的精神,达成即凡而圣的修养目标,成为各大轴心文明中独具特色的超越形态,对培育士大夫人格与信仰具有关键作用。”⑦

笔者认为,关于内在超越能否成立的讨论已经相当丰富,但对牟宗三内在超越这个中西会通的标识性概念究竟是何种西方概念与何种中国概念的会通的讨论还不够丰富。目前学界对牟宗三内在超越思想与康德哲学的关系有一定的研究,但对这一思想与古希腊哲学的关系的研究还未展开。另外,也未对西方超越思想史做一全面梳理,对内在超越这一概念的会通性及其是否成立的回答可能就不够充分。笔者试图讨论内在超越这一概念在会通康德哲学和古希腊哲学上的双重错会,并在西方超越思想史的视域下重新定位内在超越这一概念。

一、与康德的会通和错会

内在超越这一概念,原本是牟宗三会通康德哲学与中国哲学的产物。牟宗三首先将原本在康德那里对立的内在与超越融通起来,使得天道或本体既是超越的又是内在的。内在与超越的连通,是在形式上对本体的描述,实质上则是现象与本体的连通,被牟宗三借用佛教术语描述为一心开二门。这一本体,无论是自由意志还是无限智心(理智直观),根本上都是实践性的本体,也是对康德的实践理性优先

---

① 黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020 年第 2 期,第 75 页。
② 余英时:《余英时文集》第 3 卷,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 8 页。
③ 汤一介:《儒道释与内在超越问题》,南昌:江西人民出版社 1991 年版,自序第 1 页。
④ 余英时:《余英时文集》第 3 卷,第 9 页。
⑤ 汤一介:《论老庄哲学中的内在性与超越性问题》,《中国哲学史》1992 年第 1 期,第 36 页。
⑥ 赵法生:《论孔子的中道超越》,《哲学研究》2020 年第 4 期,第 70 页。
⑦ 赵法生:《论孔子的中道超越》,《哲学研究》2020 年第 4 期,第 62 页。

思想的借鉴。

(一)内在与超越

“内在的”与“超越的”,牟宗三明言是借自康德的概念。“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的(Immanent)。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(Transcendent),另一方面又是内在的(Immanent 与 Transcendent 是相反字)。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。”①牟宗三借来这对概念用来修饰的主语是“天道”,“既……又……”这一表述是用在“天道”上的。

天道原本是超越在人之上的,只有在天道贯注于人身变成人性时,才能描述人性是内在的。“天命与天道既下降而为人之本体,则人的‘真实的主体性’(Real subjectivity)立即形成……西方人性论的主流中,人性(Human nature)直截地是人之自然,没有从超越的上天降下而成的人之主体。西方的上帝与人类的距离极远。”②天道本来就是根本性存在,可以说是宇宙之本体,人性指的是人之本体,从而天道与人性可以贯通起来。

牟宗三认为西方的天道与人性的关系是隔阂的,上帝与人类的距离极远,而中国的天人关系是切近的,甚至能够达到天人合一。“西方思想中的天人关系,依然停滞于宗教的型态,没有如中国的孔孟,发展出天人合一的儒学。”③内在超越学说总是与天人合一思想连接在一起的。当然,从字面上说,这两者也是有差距的。天人合一,总还是在说两个主体合二为一,即使两者如何合在一起还需要更多澄清。内在超越则说的是同一个主体“天道”既是超越的又是内在的,天道与人性是同一个东西。显然,说天道与人性是同一个东西面临的困难更大。“那么说‘性与天道’岂不就是在说‘性与性’? 若不是,那么天道与人性不是一事,也就不可能既内在又超越。就像基督教承认人身上有神性,但不会说上帝既内在又超越一样。”④

人们之所以质疑内在超越说不能成立,是因为康德强调内在的与超越的是相互对立的,在康德那里说“既内在又超越”等同于说“方的圆”。牟宗三也明确意识到了这一点,但仍然认为既超越又内在是可以成立的。“有人以为既超越而又内在的是矛盾,是凿枘不相入,此不足与语。”⑤

康德的超越与内在是与经验相关的,经验之内的就是内在的,超越经验的界限的就是超越的。“我们要把其应用完全限定在可能经验的限度之内的原理称为内在的(immanente)原理,而把宣称超越(überfligen)这些界限的原理称为超越的原理(transscendente Grundsätze)。”⑥康德甚至认为超越的原理及超越的应用都是成问题的,是不合法的使用。康德自己发明了一种“超验的应用”,是既在经验之内又为经验提供可能性的条件。“我把一切不研究对象、而是一般地研究我们关于对象的认识方式——就这种方式是先天地可能的而言——的知识称为超验的(transscendental)。”(B25)

康德发明 transscendental 一词的新用法,是有康德自身的哲学体系的思考在其中的。康德不再承认人们可以达到对传统的超越于世界之上的超越者的认识,甚至不能认识表象背后的物自身,而只能在经

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,第 21 页。

② 牟宗三:《中国哲学的特质》,第 18 页。

③ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第 19 页。

④ 张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018 年第 3 期,第 81 页。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第 22 卷,台北:联经出版事业有限公司 2003 年版,第 330 页。

⑥ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1956, B352. 笔者认为牟宗三将形容词 transscendent 翻译为“超越的”、将形容词 transscendental 翻译为“超验的”是可以成立的,甚至颇为符合康德前后的思想家的一贯用法,在此基础上将名词 Transzendenz 翻译为“超越者”,将与之连用的动词 überfligen 等翻译为“超越”。

验范围内认识作为表象的对象。人只能在经验之内或表象之内活动,又要给经验提供某种实在的基础,则只能向内寻求某种超验之物,而非向外寻求超越之物。康德认为经验中感性对象之所以能被把握,是因为超于感性之上的知性的概念和范畴为之奠定了基础。“近代哲学也正是由取消了‘超越’的‘界限’及‘界限’那边的本体之境而开始的,这就是康德把‘超越’的(transcendent)转变为‘超验’的(transcendental)真意所在。”①

康德哲学对超越一词用法的转变,是因为整个现代世界有一种内在化或表象化的潮流。对世界中存在物的认识,被对存在物在人头脑中的表象、观念的认识所取代。“这种对存在者的对象化实现于一种表象(Vor-stellen),这种表象的目标是把每个存在者带到自身面前来,从而使得计算的人能够对存在者感到确实,也即确定。”②也因为世界被内在化、齐平化,世界才能数量化,用同一个数学尺度去衡量整个世界。“引力定律的普遍运用恢复了牛顿宇宙的物理统一性,同时也赋予了它理智的统一性。同样的关系把同样的内容结合在一起。换句话说,支配无限宇宙中所有运动的乃是同一组定律:既是苹果落地的定律,也是行星绕太阳旋转的定律。”③

在现代观念论或表象论的意义上,康德等哲学家可能认为主体只能认识内在的经验世界,不能认识超越的外在世界。人的世界是内在无超越的,主体只能在经验内部又区分出知性相对于感性的超越即超验。牟宗三却试图借用康德这样的内在无超越的思想去理解传统的超越于自然之上的超越者,试图去解释天道作为超越者如何与人性相关联,无疑是有某种错会与错位的。

(二)一心开二门

牟宗三错位使用内在与超越,试图将康德原本对立的现象与本体合二为一,这就是牟宗三的“一心开二门”的思想。牟宗三也明确一心开二门这个中西哲学会通活动是关乎现象与本体的。“只有当 phenomena 与 noumena 两个世界成立后,才能讲中西哲学之会通,然后进一步看其分际与限度,而不能笼统地漫言会通与比较。”④

正如牟宗三所说,“一心开二门”是他借自佛教的观点。“《大乘起信论》,最主要的是提出‘一心开二门’的观念,也就是先肯定有一超越的真常心,由此真常心再开出‘真如’与‘生灭’二门。”⑤同一个真常心既能开出真如门又能开出生灭门,二门皆来自一心。牟宗三就是要用佛教的“一心开二门”去会通康德哲学中的“现象与本体”学说。“我们可以拿‘一心开二门’的架构来消化康德的哲学系统。”⑥

牟宗三甚至将“一心开二门”上升为中西哲学的共同特点。“中西哲学都是一心开二门,此为共同的哲学架构(philosophical frame)。依佛教本身的讲法,所谓二门,一是真如门,一是生灭门。真如门就相当于康德所说的智思界(noumena),生灭门就相当于其所说的感触界(phenomena)。”⑦牟宗三翻译的“感触界与智思界”就是通常翻译的“现象与本体”。当然,“智思”是对 noumena 一词的原本含义的字面翻译,“本体”则是意译。

现象与本体的区分,在康德那里也被等同于现象与物自身的区分。“依‘一心开二门’的格局而言,行动本身不只是现象。行动若直接由良知、本心或自性清净心发动,则在良知、本心与自性清净心面前,

① 耿开君:《“超越”问题:“内在”与“外在”》,《中国哲学史》1998 年第 1 期,第 109 页。
② 海德格尔:《海德格尔文集. 林中路》,孙周兴译,北京:商务印书馆 2015 年版,第 95 页。
③ 亚历山大·柯瓦雷:《牛顿研究》,张卜天译,北京:商务印书馆 2016 年版,第 19 页。
④ 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 73 页。
⑤ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社 2005 年版,第 226 页。
⑥ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第 236 页。
⑦ 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,第 85 页。

它就不是现象的身份,它本身即是物自身的身份。”①牟宗三与康德的旨趣显然类似,最终是为了讨论实践问题,是与良知、行动相关的。牟宗三将现象与物自身的区分的应用对象界定为“行动”,行动可由污垢心或清净心发动,从而体现为现象与本体的分别。

实践问题或道德哲学中的现象与本体的对立,通常被说成感性与理性的对立。感性的或经验的道德原则是幸福原则,理性的道德原则是德性原则或完善原则。“人们从这一观点出发可能采用的原则,要么是经验性的(empirisch),要么是理性的(rational)。前者出自幸福(Glückseligkeit)的原则,建立在自然情感或者道德情感之上,后者出自完善(Vollkommenheit)原则,要么建立在完善的理性概念之上,这种完善是我们的意志的可能结果;要么建立在一种独立的完善的概念(上帝的意志)之上,这个概念是我们的意志的规定原因。”②

虽然康德在理论哲学中认为现象与本体是无法合一的,但在实践哲学中却追求现象与本体的合一,即追求幸福与德性的合一。“如果德性和幸福(Tugend und Glückseligkeit)在一个人格中共同构成对至善的拥有,但此处完全精确地与道德(作为人格的价值及其对幸福的配享)成正比来分配的幸福也构成一个可能世界的至善(höchste Gut),那么,这种至善就意味着整体,意味着完满的善,但德性在其中始终作为条件是至上的善”。③ 这种德性与幸福在同一个人格中拥有,被认为是至善的理想。“我把这样一种理智的理念称为至善的理想;在这一理念中,与最高的永福相结合的道德上最完善的意志就是世间一切幸福的原因,只要这幸福与道德性(作为配享幸福)处于精确的比例之中。”(B838)

实践领域的幸福与德性合一,确实类似于一心开二门中的现象与本体的合一。但这种至善的理想,实际上还蕴含着第三者,即“上帝意志”。“这种道德神学与思辨神学相比具有独特的优点:它不可避免地导致一个惟一的、最完善的、理性的元始存在者的概念。”(B842)上帝或元始存在者保证了德福一致,即幸福与德性的合一,总共就出现了三种因素。同样,就像在柏拉图那里在现象和智思(理念)之外还有一个更高的作为神的善一样,康德这里也出现了现象、本体与超越者(神)三层对象。牟宗三试图一心开二门,但最终走向了一心开三门。无论康德是否承认现象、本体与神这样一种一心开三门的情形,牟宗三仍然是错会了康德。

(三)实践理性优先

牟宗三一生的哲学追求可以说是寻求中国哲学的本体,并在此基础上建立整个哲学体系。这个本体是道德性的或实践性的,从而与西方思想中理论性的本体相区分。牟宗三最早提出天道是“亦超越亦内在”之时,就明确了这天道是一种道德实体。“此普遍的道德实体,吾人不说为‘出世间法’,而只说为超越实体。然亦超越亦内在,并不隔离,亦内在亦外在,亦并不隔离。”④

这种更注重道德实体或道德本体的想法,引导人们关注生命和德性。牟宗三进而直接将以道德为本的中国哲学称作“生命的学问”。“中国哲学,从它那个通孔所发展出来的主要课题是生命,就是我们所说的生命的学问……中国人首先重德,德性这个观念首先出现,首出庶物。这个拿康德的话来讲,就是实践理性有优先性,有优越性,优先优越于 theoretical reason。中国古人对德性,对道德有清楚的观念,但对知识就麻烦。”⑤“生命的学问”这一思想伴随着牟宗三最后三十多年的思考,也是中西会通比

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第 238 页。

② 康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译,李秋零主编:《康德著作全集》第 4 卷,北京:中国人民大学出版社 2005 年版,第 450 页。

③ 康德:《实践理性批判》,李秋零译,李秋零主编:《康德著作全集》第 5 卷,北京:中国人民大学出版社 2006 年版,第 118 页。

④ 牟宗三:《生命的学问》,台北:三民书局 2018 年版,第 75 页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第 12—13 页。

较的一个始终不变的着眼点。是否更注重生命的学问和德性,在传统中国哲学中就是“尊德性”与“道问学”孰高孰低的问题,会通西方哲学话语就是实践理性是否优先于理论理性/思辨理性(theoretical reason)的问题。

康德确实提到了实践理性的优先性的问题,这与只有在实践活动中才能达到本体是相关的。“在纯粹思辨理性与纯粹实践理性结合成为一种知识时,后者占有优先地位,因为已经预设的是,这种结合绝不是偶然的和随意的,而是先天地基于理性本身的,因而是必然的。”①实践理性的优先地位最明显地体现在自由这一概念上。“自由概念是一个纯粹的理性概念,正因为如此,它对理论哲学而言是超越的,也就是说,它是这样一个概念,不可能在某种可能的经验中给它提供任何恰当的例证……但在理性的实践应用中,它的实在性却通过实践的原理得到了证明,实践原理作为法则,独立于规定任性的一切经验性条件(一般而言的感性东西),证明了纯粹理性的一种因果性,证明了我们心中的一种纯粹意志,道德概念和法则的起源就在于这种纯粹意志。”②自由概念在理性的实践应用中,其实在性得到了证明,自由概念不再只是一个现象概念,也成了本体概念,在此基础上才证成了道德形而上学。

牟宗三认为康德承认实践性的自由概念能成为本体,相应地应当承认智的直觉(理智直观)在实践活动领域的存在。“康德虽亦知实践理性底优先性,但因他不承认人可有智的直觉,故此优先性乃落空。吾人由道德开无限心,由无限心说智的直觉,故本体界可朗现。”③牟宗三认为康德的实践理性优先性最终落空了,在康德那里只有“道德底形而上学”而没有“道德的形而上学”。“实则康德只有‘道德底形上学’(等于‘道德之形上的解析’)与‘道德的神学’(Moral Theology),而却并无‘道德的形上学’(Moral Metaphysics)。”④“道德底形而上学”是对道德的基础部分进行某种探究,“道德的形而上学”则是以道德本体建立的形而上学。

牟宗三认为可以在康德基础上发展出一种道德的形而上学。“吾人亦同样可依据康德之意志自由、物自身,以及道德界与自然界之合一,而规定出一个‘道德的形上学’,而说宋、明儒之‘心性之学’若用今语言之,其为‘道德哲学’正涵一‘道德的形上学’之充分完成,使宋、明儒六百年所讲者有一今语学术上更为清楚而确定之定位。”⑤道德的形而上学,要以意志自由成为本体为出发点,同时这一本体就是一种智的直觉,甚至是无限的,被后期牟宗三称作“无限智心”。基于“无限智心”这样一个本体,才可以贯通人性与天道,成就一种新的“实践的形而上学”。“东方的形而上学都是实践的形而上学(practical metaphysics)。”⑥

这种实践的形而上学或道德的形而上学,某种意义上符合传统形而上学追求“超越”,但不再是理论性的或观解性的。“‘超绝原则’所表示的新领域亦可变成实践意义的‘内在的’(immanent in practical sense),但总不能变成观解意义的‘内在的’(immanent in theoretical sense)。”⑦实践的形而上学以实践性的“无限智心”为本体,贯通天道与人性,从而既是超越的又是内在的。“超绝的形上学在思辨理性(理性之思辨的使用)中不能证成,此其所以为‘超绝’,然而可由实践理性(理性之实践的使用)来

① 康德:《实践理性批判》,第129页。

② 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译,李秋零主编:《康德著作全集》第6卷,北京:中国人民大学出版社2007年版,第228页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,台北:联经出版事业有限公司2003年版,第23页。

④ 牟宗三:《心体与性体》,上海:上海古籍出版社1999年版,第117页。

⑤ 牟宗三:《心体与性体》,第9页。

⑥ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第90页。

⑦ 牟宗三:《现象与物自身》,第374页。

证成之,因而可成为'内在的'"。① 这种超越的(超绝的)形而上学甚至只能在实践理性之内证成,理论的科学知识只能随附于这种实践的形而上学。

然而,在康德哲学中,道德形而上学优先甚至为自然形而上学奠基的想法并不完全成立。只有在基督教背景的奥古斯丁形而上学中才如此,人只有通过实践性的忏悔、信神才能通达万物与神。但是,牟宗三并不接受基督教的人格神,也不接受无中生有的创造观,甚至把道德本体直接说成是古希腊的"智思"或"智心"(noumena),牟宗三在有意无意中切近了古希腊的智思神及其相关哲学思想。

二、与古希腊的会通和错会

牟宗三沿袭康德用法,其追寻的本体使用了 noumena(思想)一词,而未使用通常形而上学中使用的本体或实体(οὐσία-substantia)。这一用法有意无意将其带向了认为本体或最高存在是某种 νοῦς(思想)的古希腊哲学,从而在康德之外展开了中国哲学与古希腊哲学的会通。牟宗三拒绝基督教及现代的人格神形态的超越者,将天道这种超越者描述为希腊的智思神,展开了中国心性思想与希腊智思(心灵)的会通。牟宗三甚至触及了亚里士多德的核心概念隐德莱希(ἐνέργεια),捕捉了其最核心的"活动"(activity)的意象,并用"即存有即活动"来作为其分判最圆满智慧的标准。

(一)非人格神与无限智心

牟宗三在最初描述中国哲学的超越方式是内在超越而与西方基督教的外在超越方式不同时,就蕴含着对基督教人格神的拒斥和对儒家非人格神的肯定。"儒家所透彻而肯定之超越而普遍之道德精神实体,决不能转成基督教所祈祷崇拜之人格之神,即基督教方式下之神(上帝、天主),因此儒教之为教亦决不能成为基督教之方式。"②基督教一神论的人格神崇拜被认为是宗教崇拜的经典形态,其他民族的宗教信仰要么被认为是自然神崇拜要么是无神论,甚至古希腊哲学中的智思神一神论都被淹没了。牟宗三追寻中国哲学的超越性本体,凸显中国文化与西方基督教文化的差异,必然要寻找一种非人格性的超越者。

由康德哲学中的本体(noumena)概念往古希腊回溯,牟宗三自然地将这个本体与古希腊的智思本体联系起来。"由柏拉图开始就分两个世界,即感触界(sensible world)与智思界(intelligible world),分成这两个世界是西方的大传统,是古代传下来的。此分别由康德经过批判的处理继承下来而开出 phenomena 与 noumena。"③柏拉图明确地将本体存在说成是可思的东西,现象存在说成是可见的或可感的东西。"有两种存在(δύο εἶναι),一个主宰可思的属与处所(νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου)另一个主宰可见的东西。我不说世界(οὐρανοῦ),免得你说我玩弄字眼。我想你肯定已经理解了划分开来的两个种:可见的(ὁρατόν),可思的(νοητόν)。"(*Rep.* 509d)④受古希腊哲学影响,人们通常用现象和本体来描述两种形态的存在,但这两者原本是用可见的(可感的)与可思的来描述的。

阿那克萨戈拉就明确将智思或思想当作万物的本原。"智思(νοῦς)是运动的本原(ἀρχὴ κινήσεως)。"⑤亚里士多德明确地将超越的神的名字定为思想,其活动就是思想自身,从而是最

---

① 牟宗三:《现象与物自身》,第 38 页。

② 牟宗三:《生命的学问》,第 76 页。

③ 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,第 71 页。

④ Plato, *Platonis Opera*, Ioannes Burnet ed., Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907. 所有古希腊原文引用由笔者根据古希腊文本译出,依据学界惯例标注边码。

⑤ G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 373.

自足、最完满的存在。“思想思想自身(αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς),分享着被思想的东西。接触和思想的是被思想的东西,所以思想和被思想的东西是同一的(ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν)。”(*Met.* Λ. 7, 1072b19-21)①新柏拉图主义虽然将可思的存在扩展为三种本体,即太一、智思与灵魂,但将这三者都描述为可思的存在。“当我们谈到太一(τὸ ἕν),当我们谈到至善(τἀγαθόν),我们都必须认识到,我们所谈论的本性是同一个……这就是第一者;在它之后是智思(νοῦν),它是最初的思想者;智思之后是灵魂(ψυχὴν)。因为这就是与事物的本性相对应的顺序。可思存在(ἐν τῷ νοητῷ)除了这些本原,我们不能再提出更多。”②

阿那克萨戈拉的智思,也经常被翻译为“心灵”。牟宗三有时将之译作“智心”,凸显其作为“智思”和“心灵”的双重性,也与中国哲学的心性思想连接起来了。“吾人依中国的传统,把这神学还原于超越的存有论,此是依超越的、道德的无限智心而建立者,此名曰无执的存有论,亦曰道德的形上学。”③这种道德的形而上学才是圆教,才能达到圆善,其基础是无限智心作为本体。“必须由无限智心而至圆教始可真能使德福一致朗然在目。因此,德福一致是教之极致之关节,而圆教就是使德福一致真实可能之究极圆满之教。德福一致是圆善,圆教成就圆善。”④

牟宗三将超越者描述为无限智心,显然与古希腊哲学中的智思神是一种非人格神是类似的。“此无限智心之为超越的与人格神之为超越的不同,此后者是只超越而不内在,但前者之为超越是既超越而又内在。”⑤希腊人的智思神甚至不关心人事,也不爱万物,只是因为其完善性被万物所爱,智思神是因为被爱才推动宇宙万物的运行。当然智思也是界限内的完满,而非无限的,无限就不可能完满。

然而,古希腊的非人格的智思神的思想活动是一种理论沉思活动,而不是实践活动。从而,古希腊的形而上学只能是沉思性的,而不能是道德性的或实践性的。“完善的幸福(ἡ τελεία εὐδαιμονία)是符合适宜的美德的这个成全活动;正如我们所说,这是沉思的(θεωρητική)[美德的]成全活动。”(*EN.* Ⅹ.7, 1177a15-18)⑥基于最高存在是智思神及人与神相似基于思想和沉思,希腊人追求一种沉思性的本体活动,不可能证成实践本体论,实践生活只能是第二等的。“符合另一种[实践]美德的生活(ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν)是第二等的(δευτέρως)[幸福],因为符合这种美德的成全是属人的(ἀνθρωπικαί)。”(*EN.* Ⅹ.8, 1178a9-10)

(二)即存有即活动

亚里士多德对智思的存在性质做了最根本的规定,智思的思想活动既不是一种静止也不是一种运动(目的不在自身之中),而是一种动态的目的在自身之中的隐德莱希(成全活动)。“应该有这样一种本原,其本质即是成全活动(ἐνέργεια)。这种实体应该是无质料的(ἄνευ ὕλης),应该是永恒的,如若还有什么永恒者的话。所以,它们当然是成全活动。”(*Met.* Λ. 6, 1071b19-22)

亚里士多德通过潜能与成全这一对概念,突破了古希腊经典的“存在要么是静止要么是运动”的二分立场。他一方面将两条道路中的运动和静止的形式(理念)都说成是某种意义上的成全,有“运动、形式(静态)、成全(动态)”三种存在样态;另一方面提出只有既是“目的在自身之中”又是某种“动态”的严格的“成全活动”才最是存在。“最严格的存在(τὸ κύριον)是处于成全的存在(ἐν τῇ ἐνεργείᾳ)。”

---

① Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, W. D. Ross ed., Oxford: Oxford University Press, 1924.

② Plotinus, *Ennead II*, A. H. Armstrong trans., Cambridge: Harvard University Press, 1966, p. 224.

③ 牟宗三:《圆善论》,第 330 页。

④ 牟宗三:《圆善论》,第 264 页。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,第 330 页。

⑥ Aristotle, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, I. Bywater ed., Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1890.

(*EN.* Ⅸ.9, 1170a18)海德格尔认为古代形而上学是在场形而上学,而古代形而上学的最高概念就是成全或隐德莱希。“这种在场状态的规定性在ἐντελέχεια[隐德莱希]中已然登峰造极了。”①

牟宗三认为柏拉图—基督教与亚里士多德的存有之理都是活动的,超越者是一种实现之理,但也看到了亚里士多德的“活动”与柏拉图—基督教的“创造”的差异。“柏拉图所说的‘造物主’也是实现之理,它把理型安置在物质上。这种‘制造者’之思路一转即为中世纪基督教的上帝从无中创造世界。实现之理亦可哲学地讲为‘基本活动’(Fundamental activity),亚里士多德即属此类型的思虑,近人怀特海亦属之。”②英语“活动”(activity)一词正来自拉丁语 actus,而这是对希腊语隐德莱希ἐνέργεια/ἐντελέχεια的翻译。

牟宗三有意无意触碰到了希腊人形而上学的最高概念,并将之用来描述其认为最圆满的存在形态。“若更为形式地言之,此‘心’义即为‘活动’义(Activity),是‘动而无动’之动。此实体、性体,本是‘即存有即活动’者,故能妙运万物而起宇宙生化与道德创造之大用。”③无限智心的存在样态即为“活动”,而且造成了宇宙生化与道德创造。“神就有生命,生命就是理智的成全活动(ἡ νοῦ ἐνέργεια),它的成全活动,作为成全活动,其生命自身就是至善和永恒。我们说,神是有生命的、永恒的至善,由于它永远不断地生活着,永恒归于神,这就是神(ὁ θεός)。”(*Met.* Λ.7, 1072b26-30)智思神的思想活动被描述为成全活动,这就是神的永恒的、完善的生命与活动。

牟宗三将“即存有即活动”描述为孔子和孟子开创的道德的形而上学的根本特征。“在孔子,存有问题在践履中默契,或孤悬在那里。而在孟子,则将存有问题之性即提升至超越面而由道德的本心以言之,是即将存有问题摄于实践问题解决之,亦即等于摄‘存有’于‘活动’(摄实体性的存有于本心之活动)。如是,则本心即性,心与性为一也。”④本心或无限智心作为本体,是一种道德本心,是存有的严格形态,同时也是活动,从而本心或无限智心就是“即存有即活动”。

牟宗三用“即存有即活动”与“只存有而不活动”来分判宋明理学中的正统与别宗。与通常人们把朱子理学作为宋明理学的正统不同,牟宗三将朱子及程颐(伊川)说成“别子为宗”,程颢(明道)及后续的胡五峰、刘蕺山才继承发扬了先秦儒家旧义。“依‘只存有而不活动’说,则伊川、朱子之系统为:主观地说,是静涵静摄系统;客观地说,是本体论的存有之系统。简言之,为横摄系统。依‘即存有即活动’说,则先秦旧义以及宋、明儒之大宗皆是本体宇宙论的实体之道德地创生的直贯之系统,简言之,为纵贯系统。”⑤

然而,古希腊的智思神背后的宇宙论是宇宙永恒论,这是与基督教的宇宙创造论相对立的。“相信创造——若恰当理解——就与‘永恒论者’(eternalist)的立场完全不相容。因为根据‘永恒论者’的立场,宇宙不可能真正生成;若有一位‘创造者’,也只是在一位与之共同存在的神圣行动者(divine agent)的意义上,对宇宙的持续存在负有因果责任。”⑥宇宙永恒论与宇宙创造论构成各种宇宙论形态的经典的两极,其他思想则在这两极之间滑动。亚里士多德明确了天或宇宙是永恒的,既无生成也无毁灭。“整个天既不生成,也不可能毁灭,而是像有些人所说的那样,是单一的和永恒的,它的整个时期既无开

---

① 海德格尔:《海德格尔文集. 哲学论稿(从本有而来)》,孙周兴译,北京:商务印书馆 2014 年版,第 151 页。

② 牟宗三:《心体与性体》,第 80 页。

③ 牟宗三:《心体与性体》,第 36 页。

④ 牟宗三:《心体与性体》,第 22 页。

⑤ 牟宗三:《心体与性体》,第 51 页。

⑥ 大卫·赛德利:《古希腊哲人论神》,刘未沫译,北京:北京大学出版社 2021 年版,第 6 页。

端也无终结,在自身中包含着无限的时间。”(*De Caelo.* Ⅱ.1, 283b26-29)①

牟宗三虽然看到了古希腊的隐德莱希(成全活动)是一种非运动的活动,但最终仍然将之等同于运动。“此‘心’义即为‘活动’义(Activity),是‘动而无动’之动。”②“动而无动”是对隐德莱希作为“非运动的活动”的一个准确描述,神作为纯粹的隐德莱希或纯粹活动是没有运动的,也不会遭受推动,从而是永恒的。

牟宗三虽然使用古希腊隐德莱希的“即存有即活动”来描述最高本体,但最终倒向了基督教的创造性运动。“此理即是‘动理’(active reason),非‘只存有而不活动’之静理也。此作为动理之易体即是创造之真几,亦曰创造实体,乃是‘体物而不可遗’的绝对普遍的实体,故万物皆由之而来,‘生则一时〔俱〕生’也。是即皆以易体为同一根源也。”③虽然牟宗三绝大部分时候描述心体的活动为道德的创造性,是由意志自由开出的摒弃感性的自律活动,但有时也将之描述为宇宙论性质的宇宙创生运动。因而,强调中国形而上学是生生与变易,从而高于西方形而上学中理念意义上的静止,就既没有看到牟宗三的“即存有即活动”的古希腊根源,也没有看到希腊人在静止与运动的道路之外将“动而不动”的隐德莱希作为最高存在的根本特征。

(三)内在因超越

亚里士多德基于隐德莱希建立的宇宙永恒论,智思神只是宇宙中的最高存在,而非创造其他万物的创造者,从而每一个自然存在物都有推动自己进行本己活动的本原。自然秩序中的每一个存在者都是内在因推动的,从而自然的定义才能是“在自身内部有运动的本原”。“一切自然物,在其自身内部(ἐν ἑαυτῷ)都有运动和静止的本原(ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως)。有的是关于空间的,有的是关于量的增减的,有的是关于性质变化的。”(*Phys.* Ⅱ.1, 192b13-15)④这个内在因导致了有朽的自然物从潜能状态通过运动进入成全活动,不朽的、永恒的存在物则处于永远的成全活动之中而没有任何潜能。

牟宗三拒斥基督教的人格神的超越者,也是对外在性超越的拒斥。牟宗三除了从天道角度描述了名词或形容词性质的“内在超越”,也从人性或人心角度描述了动词性质的“内在的超越企向”。“孔子对性与天道这一传统思路是念念不忘的。如此我们可以推想,孔子谈论仁、智、圣的时候,必已具有一种内心的超越企向,或者说具有一种内在的超越鼓舞,这企向或鼓舞,就是他的对于天道天命的契悟与虔敬。实在说来,孔子是以仁智与圣来遥契性与天道。”⑤牟宗三从天道的角度描述超越性时,也通常将超越放在内在之前,描述为“既超越又内在”;但在从人性或内心描述超越性时,将内在放在超越之前,描述为“内在的超越鼓舞”。这种“内心的超越企向”或“内在的超越鼓舞”,是从本心出发,遥契天道天命。孔子以“内在的”仁智与圣遥契“超越的”性与天道,正是一种动态的内在超越活动,也正与古希腊人的“内在因超越”相合。

这种动态的内在超越活动,正是牟宗三描述的道德本体的创造性。“西方人所言的意志自由(Freedom of will)或者自由意志(Free will),正相当于中国人所言的创造性。不过中国人简单地只说‘性’一字,字面上不能看清其涵义。其实这‘性’的意义一旦落实,其特征或具体涵义首先是可由西人所言的自由意志去了解的。”⑥当然,仅仅靠自由意志作为本体是无法实现道德性创造的,最终需要“无

---

① Aristotle, *Aristotles Opera*, Immanuelis Bekkeri ed., Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831.

② 牟宗三:《心体与性体》,第 36 页。

③ 牟宗三:《心体与性体》,第 60 页。

④ Aristotle, *Aristotle's Physics*, W. D. Ross ed., Oxford: Oxford University Press, 1936.

⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第 28—29 页。

⑥ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第 57 页。

限智心”来发动。“吾人由道德开无限心,由无限心说智的直觉,故本体界可朗现。”①

与植物、动物等的内在因运动是在其本性范围内的运动不同,人这种自然物的存在就蕴含着某种超越自然的自然性。人可以通过技艺利用自然原料制造出自然中原本不存在的技艺物,也可以通过实践活动达到自然中原本没有的道德高度,甚至可以通过沉思活动接近神的思想活动从而与神同在。人追求的沉思的生活,超过了身体与灵魂复合的属人的生活即实践的生活,体现了某种超越性和神性。“这种沉思的生活超越了属人的生活。不是作为人(οὐ ᾗ ἄνθρωπος)的生活,而是作为在人里面的某种神性(ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ)的生活。”(*EN*. Ⅹ.7, 1177b26-28)

这也是亚里士多德全集编撰者安德罗尼柯将第一哲学命名为 τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ(形而上学)的原因。拉丁文 metaphysica 中的 meta 这个前缀有之后、之上、超越的意思。“我们应当尽我们可能去追求不朽(ἀθανατίζειν),且用尽全力去过一个符合我们之中最高部分的生活;虽然这个部分在体量上很小,但它在能力和尊荣上超越了(ὑπερέχει)所有东西。”(*EN*. Ⅹ.7, 1177b33-78a2)追求不朽的沉思生活乃至分离的思想生活,是人的自然中的超越性的最终体现。古希腊的沉思生活中的内在因超越,无疑与牟宗三描述的“内在的超越企向”是类似的,但一者是沉思哲学性质的,一者是实践哲学性质的,仍然有某种差异。

三、从超越思想史看中西会通

从牟宗三有意无意提及的中西会通中涉及的西方哲学家来看,主要是拿中国哲学与康德哲学、古希腊哲学来会通,但其提及的超越者形象还有中世纪基督教的外在超越者。我们也可以从古希腊、中世纪、现代性构成的超越思想史来看牟宗三的超越本体的性质。在此之中,我们也可以得到中西哲学会通的一些启示。

(一)超越思想史

牟宗三主要树立了外在超越与内在超越两种形态,西方思想中的超越形态则更复杂,也不是外在超越与内在超越能够概括的。“此普遍的道德实体,吾人不说为‘出世间法’,而只说为超越实体。然亦超越亦内在,并不隔离,亦内在亦外在,亦并不隔离。若谓中国文化生命……佛弟子根据其出世间法而如此低抑儒家,基督徒根据其超越而外在之上帝亦如此低抑儒家。”②牟宗三的思想视野就在基督教的外在超越和康德的内在超越之间,并试图借康德的内在超越来描述中国的超越本体,从而与基督教的超越本体形成对照,凸显中国文化生命之特质。但站在西方超越思想史的视角,可以划分为古希腊宇宙内的非人格性的智思神、中世纪宇宙外的人格性的意志神、现代性内在化的无超越世界三种形态。

古希腊人对神人同形同性论做了很多批驳,从奥林匹亚自然神信仰走向了希腊古典哲学的智思神。“正如人类照着自己刻画了神的形相,也同样[照着自己]刻画了神的生活方式。”(*Pol*. Ⅰ.2, 1252b26-27)③古希腊的神与其他自然存在物一样,都是在宇宙或自然秩序之内的,只不过神是最高的存在者。古希腊的超越者是在宇宙内的超越,不具有人才有的感觉、情感、欲求,只是智思神在思想自身。在某种意义上也可以说古希腊的神人关系是天人合一的,感觉、情感、欲求只是人的非本体性部分,其本体性部分是与智思神类似的沉思活动。甚至哲学家可以凭借沉思活动与身体和灵魂的其他部分分离,成为与神类似的智思,从而与神同在。“智思的美德(ἡ δὲ τοῦ νοῦ),是分离的(κεχωρισμένη)。”(*EN*. Ⅹ.8,

---

① 牟宗三:《现象与物自身》,第 23 页。

② 牟宗三:《生命的学问》,第 75 页。

③ Aristotle, *Aristotelis Politica*, W. D. Ross ed., Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957.

1178a22）古希腊追求的“与神相似”乃至“与神同在”，在神人关系上，甚至超过了中国哲学所说的“天人合一”。天人合一只是人通过某种修炼与神类似，大体上天还在天的位置、人还在人的位置，古希腊甚至认为人通过分离的智思可以超越自然位置而在天上与神同在。

中世纪基督教开辟了新的宇宙论和形而上学，神是无中生有创造了宇宙，神在宇宙之外，神与人有了无可跨越的鸿沟；但人在意志的无限性上与神相似，神也通过爱世人而给人示范了爱的活动。“除了你三位一体、一体三位的天主外，没有一物可以供你创造天地。因此，你只能从无（nihilo）之中创造（fecisti）天地。”①既然宇宙是神创造的，且是无中生有创造的，则神与被造宇宙之间就有了存在地位上的无限差距。但在存在样态上，因为人与神都具有意志和爱，中世纪的超越者是宇宙之外的人格神。“我之所以带有上帝的形象和上帝的相似性的，主要是意志。”②虽然人不再可能凭借内在因而与神同在，但通过神对人的爱与恩典，甚至可能使得一些人实现外在因超越。“神（ὁ θεὸς）爱（ἠγάπησεν）世人（τὸν κόσμον），甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生。”（《约翰福音》3：16）奥古斯丁甚至在“奥斯蒂亚异象”中描写了：因为神的恩典，奥古斯丁与母亲共同超越自然而与神接近。或者这种超越是外在因超越从而是暂时的，或者人不可能真正实现超越与神同在，从而开辟了现代性的无超越的内在化世界。

在现代世界，尼采描绘了上帝死了的无神的世界，而这也与笛卡尔、洛克、康德开启的内在化的观念世界或表象世界是相关的。现代世界不再承认世界有超越者，整个宇宙只是不同存在物之间的引力构成的相互作用、相互吸引的循环世界。进而，这个相互作用的物体世界，可以在主体的心灵中被内在化和齐平化，被统一的数学公式来衡量，造就了数学化的自然哲学。从而，在很多现代哲学家那里，进一步将世界内在化和观念化，认为人能认识的对象只是内在的观念或现象。在这个内在无超越的现代性中，一些哲学家追求向主体内寻求超越，这就是康德或胡塞尔等追求的超验（或译“先验”）。

（二）中西会通启示

在西方超越思想史的视域之下，我们看到了牟宗三借助西方思想资源来激活和发展中国哲学的努力与局限。牟宗三站在康德哲学的立场，试图连通现象与本体，造就既内在又超越的智思本体，为中国文化生命奠定道德的形而上学的基础。以智思为本体，试图建立无限智心“即存有即活动”的存在形态，牟宗三走向了古希腊哲学。这种实践本体要求实践的形而上学，要求实践理性优先，而这在奥古斯丁等中世纪基督教哲学中有最经典的呈现，牟宗三试图树立与基督教不同的文化生命，但又走向了与基督教类似的实践本体论。

原本超越的只能是外在的，无论是古希腊的智思神还是基督教的意志神，人总要通过超越的努力才能与神同在，但仍然不能说人神合一或人成了神。古希腊的超越是一种内在因超越，中世纪给人的外在因超越留了一点空间，但更大的倾向是人不可能超越而与神同在。现代性否定了基督教的神，彻底建立了无超越者的世俗世界，主体的超越倾向只能向内寻求，在内在无超越的世界中，追求在人的表象之内寻求为经验奠基的超验性。

牟宗三对康德理解很深，并沿着康德推进，一生致力于将康德的“内在超验”改造成“内在超越”的本体，将无限智心作为实践本体实现一心开二门，最终建立实践理性优先的道德的形而上学或实践本体论。但是，牟宗三也错会了康德所处的现代的内在化的表象世界。牟宗三不自觉地要回到古希腊这一与孔子类似的古典世界，借用古希腊的智思本体和即存有即活动来界定其道德本体，但也错会了宇宙永恒论与宇宙创造论之分是和非人格神与人格神之分相连的。

---

① St. Augustine, *Confessions* Ⅱ, London: William Heinemann, 1912, p. 298.

② 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆 1986 年版，第 60 页。

在中西哲学会通中,我们可以说牟宗三是“三要”,要现代的民主与科学,要中世纪的实践本体论,要古希腊的非人格性的智思神。既要回到古希腊的内在因超越,又要回到中世纪的实践本体优先,还要“一心开二门”同时开出科学知识。借助西方哲学资源,会通中国哲学特质,建立一个稳固、圆满的实践本体论的野心和努力是令人钦佩的,但其会通中的错会也是不可避免的。要么借鉴同为古典性的古希腊哲学建立一种实践本体论,要么借鉴现代主体哲学走向民主与科学,或许中西会通追求单一目标是更适宜的,也是更容易成功的。

Immanent Transcendence: An Identification Concept of Double Misapprehensions

Li Tao

(*School of Philosophy*, *University of Chinese Academy of SocialSciences*, *Beijing* 102488, *China*)

Abstract: By virtue of the Western philosophical concepts, Mou Zongsan (牟宗三) established a moral noumenon of immanent transcendence, which is an identification concept in the convergence of Chinese and Western philosophies. By means of Kant's ideas such as immanence and transcendence, the dichotomy of phenomenon and noumenon, and the priority of practical rationality, Mou Zongsan tried to establish a moral metaphysics reflecting the life of Chinese culture, which was however a misapprehension to Kant´s immanent untranscendence, and to God´s guarantee of the unity of happiness and virtue. Mou Zongsan tried to take infinite intelligence as the noumenon, and then established the practical noumenon theory of " being and activity" (即存有即活动) with the help of the ancient Greek Intelligent God and his perfect activity, which was however a misapprehension that the ancient Greek Intelligent God led to the priority of the contemplative rationality and that his perfect activity couldn't be created. From the views of the ancient Greek Intelligent God inside the universe, and the medieval Personality God outside the universe, and from the modern Western Intellectual history of transcendence in the nature of immanent untranscendence, the concept of Mou Zongsan´s immanent transcendence is not tenable in the sense of the ancient Greek and the medieval transcenders, and its relative modernity also deviates from the foundation of the pursuit for transcendent in the world as representation. Mou Zongsan wanted not only the ancient Greek impersonal intelligent noumenon, but also the medieval practical noumenon theory. Besides, he wanted democracy and science of modernity. As there were too many goals in these convergences, this concept not only showed the magnificence of his thought, but also inevitably caused misapprehensions and contradictions.

Key words: Mou Zongsan (牟宗三); immanent transcendence; noumenon; infinite intelligence; being and activity

(责任编辑　刘曙光)